

# العقل عند المعتزلة

صفى زينة

مراجعة: محمد حمود

الإعتزال، مبيناً أن فاتحة عهد العقلانية جاء على يد نقاشات القدرية والجبرية على حد تعبير (منسك) (ص 15) مشيراً كيف أظهر قدماء المعتزلة ميلاً إلى الإعتماد على العقل ابتداءً من واصل بن عطاء الذي ذهب إلى أن الحقيقة تعرف بـ «حجة العقل» وتامة بن الأشرس الذي قدم المعرفة العقلية على المعرفة النقلية. والعلاف الذي حدد العقل «منه علم الاضطراب ومنه القوة على إكتساب العلم». وقول الجاحظ: «فلا تذهب إلى ما تريك العين واذهب إلى ما يريك العقل. وللأمور حكمان، ظاهر للحواس وحكم باطن للعقول، والعقل هو الحجة» (ص 21).

ثم تابع الباحث بنظرة موجزة أيضاً إلى العقد عند المتكلمين المعاصرين لعبد الجبار. ومنهم سعديا الفيومي الذي رأى أن العقل «قوة حاصرة وقوة مميزة» (ص 23). وكذلك الماتريدي الذي يقول: «العقل.. يجمع بين المجتمع ويفرق بين الذي حقه التفريق. وهو الذي سمّاه الحكماء العالم الصغير» (ص 24). ولا يخرج البغدادي عن خط التعريف الوظيفي للعقل فيجد «أن القول تدل على صحة الصحيح وإستحالة المحال» وأخيراً موقف الباقلاني الذي لم يعرف العقل قط، لا بل إن الذي يكتنه للعقل يقلص دوره في علاقته بالعالم الخارجي إلى

كتاب حسني زينة «العقل عند المعتزلة» - تصور العقل عند عبد الجبار، يأتي إسهاماً في متابعة اتجاه التأريخ بمواقف مفكري الإسلام من العقل، وهو ما فعله كل من مصطفى عبد الرزاق ومحمد عاطف العراقي، وجورج حوراني. أما جديد حسني زينة، هي محاولته الاستقرائية لتصوير منسق للعقل من خلال آثار عبد الجبار الذي لم يودع موسوعته معالجة صريحة ومنظمة تنسيق تصوره للعقل في نسق واحد يتناول فيه بشكل منهجي، مختلف جوانب هذا التصور في علاقته ببقية عناصر تفكيره. من هنا فإن طبيعة التصور تستدعي أن يكون متعدد الأبعاد، وكما يتطلب تعدد المصادر التي هي في النهاية أساسيات يتوصل من خلالها الباحث إلى تصور استقرائي للظاهرة التي هي قيد الدرس. وهكذا جاءت مصادر حسني زينة الثلاثة لتصوره الاستقرائي للعقل:

- 1) ما يصرح به القاضي كتعريف للعقل.
  - 2) المعاني المختلفة لهذه الكلمة في الأطر التي يستعملها فيها.
  - 3) الطريقة التي يتصرف بها «الشيء» المشار إليه في (1) و(2) حيال بقية مكونات فكر عبد الجبار.
- يستهل الباحث بنظرة موجزة إلى العقل في تاريخ

درجة تلغي كل فاعلية له.

□ □ □

في الفصل الأول من الكتاب، يشير الباحث إلى الخصائص العامة لتصور القاضي للعقل، محاولاً إيجاد علاقة جدلية بين التعريف والمضمون، كون التعريف يصدر عن التصور بما أنه لا حق له. وهنا يضيف الباحث شيئاً، طالما أن عبد الجبار يشير بأن الشيء يعقل أولاً ثم يجد، ولكن هم الباحث انحصار في كيف «عقل» القاضي هذا الشيء، لذلك ابتداء من تعريف عبد الجبار القائل «إعلم أن العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت في المكلف صح منه النظر والإستدلال والقيام بأداء ما كلف» مركزاً - أقصد الباحث - على ثلاث ملاحظات تتعلق الأولى بصورته أي بصورة التعريف، وتدور حول ما يمكن تسميته بالصيغة الشرطية للتعريف، إذ يبدو القسم الأول المتعلق بمائية العقل كالشارط أو المقدم، والقسم الثاني (إبتداء من «متى») كالمشروط أو التالي. والثانية، نركز على تعريف العقل بمحتواه من «جملة العلوم المخصوصة». وثالثه تلك الملاحظات تنبه إلى الصلة الوثيقة التي تربط العقل بالتكليف وتؤثر بالتالي في تكوين التعريف من حيث الصيغة والمضمون. ومفاد هذا الطرح يعني، أن المضمون يخضع لغائية فكر القاضي التي تحصر على إثبات تمكن المكلف بالعقل ليصح التكليف، وتعاشي أي قول في العقل قد يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق. ولذلك يرفض عبد الجبار إعتبار العقل قوة كما ذهب أبو الهذيل. بل العقل عنده أشبه بالخافضة الإلكترونية تنطبع فيها العلوم الواردة. فهو إذن منفعل ولا يقوم بدور فاعل (ص 33).

هذا شأن العقل. أما فيما يخص العاقل فهو من «لا يجد لنفسه حالة سوى كونه عالماً بهذه المعلومات المخصوصة (جملة العلوم المخصوصة)، والذي تفارق طريقة تصرفه طريقة المجنون، فهو يميز بين النافع والضار، فيختار الأول ويحاذر الثاني، إلا إذا ظن فيه نفعاً أجلاً يرجح إختياره له.

«ومتى لم يختَر بعض العقلاء ذلك ففقد إختياره له يدل على نقص تمييزه». التمييز هنا كناية عن العقل. فالعاقل يتميز عن غير العاقل. فحصوله فعلاً على هذه العلوم التي هي الميزة الحادة وأوجب أن تكون هي العقل، وبالتالي لا يوصف الانسان بأنه عاقل ما لم يكن حاصلاً على العقل. هذا وبعد دراسة تحليلية إعتدها الباحث تدور حول تعريف العقل - والعاقل - والمعقول - توصل إلى إستقراء تيار باطن في فكر عبد الجبار. ومفاده أنه بالرغم من إعتبار القاضي العقل جملة من العلوم المخصوصة إلا أنه في الواقع يضم له معنى آخر. وهو أن العقل «قدرة في الحقيقة» وإن تنكر عبد الجبار لهذا التيار الباطن الذي يدفعه باتجاه فكرة القدرة الكامنة التي تتحقق بالتدرج لتبلغ تمام تحققها في العاقل. هذا على صعيد العقل الفردي. أما على صعيد المجتمع فالعقل هو إجماع العقلاء، والمعقول هو ما تقر به العقلاء، والقاضي بهذا يشارك التصور للعقل الذي ساد في عصره.

□ □ □

في الفصل الثاني، حصر الباحث موضوع العقل والعلم، فالعلم معنى يقتضي سكون نفس العالم إلى ما تناوله (ص 57) وهذا المعنى من جنس الإعتقاد، أي أن كل علم هو إعتقاد في الحقيقة ولكن ليس كل إعتقاد علماً.. والحديث عن العلم اضطر الباحث عرض أقسام المعرفة الإنسانية عند عبد الجبار، حيث العلم الضروري أو الحدث الذي يصل فيه العقل إلى المعلوم دون توسط دليل أو برهان. وينقسم إلى قسمين، المدركات والبدهييات فالمدركات تنقسم بدورها إلى قسمين: ما يعرف بالإدراك الحسي. وما يعرف بالاختبار والعادة. أما البدهييات فهي العلوم التي يدركها الإنسان مباشرة دون توسع الإدراك. وتنقسم بدورها إلى قسمين: البدهييات الإستنباطية التي يعبر عنها القاضي بعلم الإنسان بما يختص به من حال، نحو كونه مريداً، معتقداً، ساكن النفس ناظراً أو شاكاً. (ص 63)

يبقى أن العلم المكتسب بخلاف الضروري مقدور للإنسان ويمكن تعريفه من ثلاث نواح، أي من حيث الموضوع، ومن حيث النهج ومن حيث موقعه من بنية العقل. وثمة، لدى القاضي ما يبرر النواحي الثلاث.

أما من حيث المنهج، فهو العلم الذي لا يفعله الواحد منا إلا عن «نظر أو ذكر نظر»<sup>(1)</sup>. كالناظر في الأجسام ليعرف الله. ومعرفة الله مكتسبة عند القاضي.

وأما من حيث الموضوع، فهو العلم بجزئيات الوجود كالعالم بأن زيداً من الناس قادر، وأما من حيث موقعه من بنية العقل، فهو العلم بالفروع الذي يبنى على الأصول الضرورية فلا استدلال على قبح ظلم بعينه يستند إلى مقدمة كبرى ضرورية عن قبح الظلم بوجه الاجمال، وبما أنه لا شيء من العلوم المكتسبة إلا ويرجع أصله إلى النظر، لذلك عرض الباحث موقف القاضي من النظر والناظر، والمنظور فيه، وشروط النظر، وآلات النظر من أدلة معرفية وأدلة منهجية. واستدلال، وتمثيل وقياس شرطي.

□ □ □

في الفصل الثالث عالّج الباحث علاقة العقل بالعمل، وإرتباط الأول إرتباطاً عضوياً فكرباً بفكرتي الحرية والمسؤولية الوارد ذكرهما في مبحث التلكيف عند المعتزلة. ولما كان القصد من التلكيف تعريض المكلف للثواب وجب أن يكون المكلف قادراً على القيام بما كلف أو على تركه، وإلا بطل أن يكون الله عادلاً. وبهذا فإن عدل الله يوجب على الإنسان أن يكون حر الإرادة لإعتباره مسؤولاً عن فعل المعروف وتجنب المنكر. فالعقلاء برأي عبد الجبار متساوون من حيث تمكينهم بما يصح تكليفهم. وهكذا تقدم عدالة توزيع العقل سداً ميثافيزيقياً للحرية. ويتفرع عن هذا الأساس أساسان آخران يبرزان به ويفترضانه، ويدعمان حرية الفرد ومسؤوليته وهما الأساس النفسي والأساس الأخلاقي. فالأول يشتمل بالإضافة إلى العقل الإرادة والشهوة فالإرادة لا تصدر عن الشهوة بل قد

تتعارض معها، ولكنها تصدر عن العقل. والإرادة وإن لم تختار الفعل بسبب ما، إلا أنها تختاره (لعلة) وهنا يبرز دور العقل في تكييف سلوك الفرد وسيطرته على جميع نشاطاته. أما بشأن الشهوة فالقاضي يفصلها إلى شهوة ونفور، قد ينفرد الواحد منهما عن الآخر بالنسبة إلى شيء معين كما قد يتساوقان. فالشهوة تتصف بالحرية ولكنها حرة لا تعرف الحدود والقيود التي يفرضها العقل على الإرادة.

أما الأساس الأخلاقي فنحن نعرف مثلاً، بمجرد العقل أو ببدية العقل حسن الإنصاف وقبح الظلم والكذب، ووجوب فعل الأول والإمتناع عن الثاني. نعرف هذه الأحكام كمقدمات كبرى لقياس محتمل، فإذا علمنا في فعل معين أنه يؤدي إلى أحدها، توصلنا بالاستدلال إلى وجوبه أو وجوب الكف عنه كما يقول عبد الجبار<sup>(2)</sup>، فنتيجة لعلم الإنسان بحسن الانصاف أصبح من واجبه إذا علم أنه مدين لآخر ببعض المال، وطولب به، مع قدرته على قضاء الدين، أن يوصل إلى الدائن ما حق له. فالباحث ركز على هذا الواجب كوفاء طوعي بالتزامات معينة تجاه الآخرين مؤكداً البعد الاجتماعي والأخلاقي لحرية الفرد عند القاضي عبد الجبار.

وأخيراً تعرّض الباحث لمواقف القاضي النظرية من بعض القضايا الاجتماعية بعد عرض موجز لمعايشته النفور البديهي، ومن هذه القضايا، مسألة الملك، وهي حق تترتب عليه واجبات. فللمالك حرية بيع ما يملك أو عدم بيعه، ولكن حريته محدودة بالمنفعة العامة. ليس للمالك أن يبيع بسعر يؤدي إلى مضرة عامة (ص 107). أما بشأن الأسعار والرخص والغلاء. فمن وجهة نظر القاضي. السعر «هو تقدير البدل الذي تباع به الأشياء على جهة التراضي». والغلاء هو ارتفاع السعر عما جرت به العادة في ذلك الوقت في ذلك المكان<sup>(3)</sup>. وسببه قلة الشيء مع شدة الحاجة إليه. يبقى تعريف الرخص وهو «إنخفاض مقدار السعر عما جرت به العادة في ذلك الزمان والمكان، وللرخص أسباب

ولكنها تشارك الشبهة والتقليد حيث كونها إعتقاداً واقعاً من الجمع العظيم. إذن كيف يكون إجماع المسلمين حجة؟ إن اجماعهم لا يصح لأنهم كثر، ولا لصفة تخصهم كجماعة، فهم لا يمتازون في نظر عبد الجبار، عن غيرهم في جواز كونهم مخطئين. «أما الاستدلال على صحة الإجماع من جهة العقل فبعيد، لأنه لا دليل (عقلي) في جماعة مخصوصة على أنهم لا يخطئون فيما يعملون ويقولون»<sup>(9)</sup>. بل الدليل سمعي وهو الحديث القائل: «لا تجتمع أمتي على خطأ ولا على ضلال». وهكذا إن أي تقييم لموقف القاضي من الإجماع لا يمكن فصله عن نظريته للعلاقة العقل بالسمع وبذلك يمكن وصف موقفه بأنه «إيمانية عقلية».

□ □ □

بعد هذا العرض لمجمل ما دار تقريباً في كتاب حسني زينة من أفكار، لا بد من القول بأن البحث يعتبر فاتحة جيدة لاتباع منهجية تحليلية هدفها إكتشاف كنه العقل عند عبد الجبار. واعتقادي أن إفتقارنا لمثل هذه الدراسات هو الذي يجعلنا نكتفي دائماً بالدراسات التاريخية لمعظم مفكري الإسلام، حيث تأتي بالضرورة النتائج الوثائقية وبالتالي لا تضيف فهماً معمقاً لأساسيات وجدليات هذا الفكر التراثي الموروث.

فالاستنباط من خلال التحليل هو أسلوب الباحث المعرفي، بالرغم من إضطراره أحياناً إلى منهج المقارنة بين عبد الجبار وبعض رجال الإعترال، وأحياناً أخرى الاعتماد على المنهج التاريخي كما هو الحال في الفصل الخاص بالعقل والعمل. إلا أن المنهج التحليلي الاستنباطي بقي الغالب على الدراسة مما أتاح له، تارة إقامة المعادلات المنطقية بغية الوصول إلى نتائج أفترضها. كما هو الحال في (ص 42)، وتارة أخرى الإشارة إلى تيار باطني خفي عند عبد الجبار يتعلق بمهية العقل. فالباحث إعتد عدة عوامل تشير إلى كون العقل «قدرة في الحقيقة» في فكر عبد الجبار. بالرغم من رفض هذا الأخير هذه القدرة السابقة أو الكامنة هذه

مثل كثرة الشيء في وقت معين، أو قلة الحاجة إليه لعلّة ما»<sup>(10)</sup>.

إن حرص القاضي على الاتساق الداخلي لفكره، يحتم عليه إجابة ثلاث الكليات المنشودة في أحكام العقل في المواقف النظرية. فالرق مثلاً عنده «لا يمكن أن يحسن عقلاً ولا أن يكون عدلاً. إن علامة الظلم، وهي الغم الناتج عن حجز الحرية، بادية فيه، فالعبد يلحقه... الغم لزوال اختياره»<sup>(11)</sup> هذا هو موقف عبد الجبار النظري أما على الصعيد العملي فهو القبول بالرق بتبرير من السمع مع التأكيد على أن الله يضرهم عوضاً عما كابدوه وإلا لم يكن ليحسن منه أن يبيحه»<sup>(12)</sup>.

□ □ □

الفصل الأخير خصصه الباحث لموضوع العقل والسمع. فالعلاقة بينها عند القاضي ليست توفيقاً بين طريقتين يؤديان إلى الغاية نفسها بقدر ما هي تبين لدور العقل في عملية «الخلاص» الذي لا يتم إلا بطريقة واحدة هي طريقة السمع. وهذا يبين في النهاية أن المواءمة بين الحكمة الإلهية والعقل الانساني تستند في النهاية إلى مبدأ عقلي، مما يؤكد قدرة العقل وشرعية خوضه في فهم السمع فهماً يتفق وقوانينه وقيمه لأن «الناصب لأدلة السمع هو الذي نصب أدلة العقل فلا يجوز فيها التناقض»<sup>(13)</sup>. ومن ثم عرض الباحث مسألة النبوة وموقع العقل منها. ومفاده أنها حجة (أي النبوة) تدل على اكتمال الأدلة التي يحسن عندها التكليف، وبعثة الرسول هي، وإن كانت لطفاً من المكلف (بالكسر) تستدعي نظر المكلف الذي يحتفظ بحرية تامة إزاءها، ولا بد للنبي «في الابتداء من أن يقول لأمتي: اني مبعوث إليكم، فإنه تعالى قد حلني ما يلزمكم مني، لأنه من مصالحكم، وإن أنتم لم تعلموه ولم تسمعوا به لحقكم مضرة فيما كلفتم من جهة العقل»<sup>(14)</sup>.

ويختم الباحث كتابه بموقف عبد الجبار من الاجماع، وبأنه لا جدال في أن من حق الحجة أن تكون جامعة،

الألة وحرصه على إبراز « قدرتها المتحققة » كجملة من العلوم المخصوصة. (ص 41 - 45).

ولكن يؤخذ على الباحث إعتاده المقارنة بين فكر عبد الجبار، وأفكار العديد من الفلاسفة أمثال ديكارت (ص 60 و 68 و 95) وكانط (ص 98 و 100 و 147) وبرتراند راسل (ص 62 - 70) ودوركهيم (ص 107). لأن مثل هذا الطرح يحتاج إلى المزيد من الدرس والتدقيق ناهيك أنه كان بالإمكان الإشارة إلى مثل هذه المقارنات في المواقف بدلاً من طرحها وأحياناً بإسهاب في متن البحث. وكون الدراسة الاستمولوجية تفترض تناول الظاهرة القيد الدرس، ضمن سياقها الزمني وأساسياتها ودينامياتها، فمن هنا صعوبة التعرض ببساطة لمثل هذه المقارنات، لأن الزمن الذي يفصلها عن بعضها مديد، بالإضافة إلى اختلاف مجمل المبررات التي آلت إلى نشوء فكر كل من عبد الجبار وهؤلاء الفلاسفة.

وكما نأخذ على الباحث، وخاصة أننا لمسنا فهمه وإطلاعه لأكثر نتاج عبد الجبار، سهوه عن بعض النصوص المهمة التي باستطاعتها إغناء تصوره للعقل الجباري. كونها تفرض ما يمكن أن يسمى بالخوف العقلي عند القاضي. من هذه النصوص: يقول القاضي « أعلم أن الوجه الذي يجب النظر على الناظر باب الدين والدنيا لا يختلف وهو أن يحصل فيه خوف يخشاه بتركه ويرجو زواله بعقله، لقد دلت الدلالة على أن التحرز من المضار واجب، كانت معلومة أو مظنونة. كما ثبت بالدليل وجوب رد الوديعه على بعض الوجوه وشكر المنعم وهذا من كمال العقل »<sup>(10)</sup>، فالخوف إذن حالة داخلية إنسانية منعكسة من المبادئ النظرية والعملية للواقع الخارجي. والجرجاني تحدث بشأن هذا الخوف فيقول « أنهم يتمسكون (يقصد المعتزلة) في إثبات وجوب معرفة الله بالعقل لا بالإجماع والآيات، لأنها واقعة للخوف الحاصل من الاختلاف - أي من اختلاف الناس في إثبات الصانع وصفاته وإيجابه علينا معرفته »<sup>(11)</sup> أما أسباب هذا الخوف فيوضحها عبد الجبار بقوله « إن

أسباب الخوف يختلف، فربما يكون اختلاطه بالناس وسباع اختلافهم في الأديان وتضليل بعضهم بعضاً، وتكفير بعضهم بعضاً، وقول كل واحد منهم للآخر أن الحق في جاني، وإن ما أنت عليه باطل يؤدي إلى الهلاك، فعند هذا يخاف العاقل أن لم ينظر ولم يتفكر أن يقع في ورطة ومهلكة الخ »<sup>(12)</sup>. فالواقع كما تطرق الباحث لموضوعات الله والنبوة والعالم والاجماع، بغية إستنباط تصور للعقل الجباري، فإنه باستطاعته التعرض لمسألة الخوف التي تشكل حسب رأي عبد الجبار دافعاً يلزم أعمال العقل بهدف زوال هذا الخوف الذي يؤدي إلى عدم سكون النفس. وبزواله عن طريق العقل وسكون نفس العاقل إلى ما عقله، يضاف عنصر جديد لجملة العلوم المخصوصة التي هي في النهاية العقل الجباري.

أما المسألة الثانية التي رآها أكثر أهمية في سبيل إستنباط تصور للعقل عند القاضي. هي مسألة الرؤية، ورد هذا الأخير على من إستدلوا برؤية الله في دار القرار معتمدين على الآيتين « وجوه يومئذ ناضرة، إلى ربها ناظرة » (القيامة، 21 - 22) معللين النظر بأنه كمعنى الرؤية، فيألمهم عبد الجبار: « كيف يعلم أن يكون النظر بمعنى الرؤية، ومعلوم أنهم يقولون: نظرت إلى الهلال فلم أراه. فلو كان أحدهما هو الآخر لتناقض الكلام ونزل منزلة قول القائل: رأيت الهلال وما رأيت هذا تناقض فاسد. وبعد فإنهم يجعلون الرؤية غاية النظر. فيقولون: نظرت حتى رأيت فلو كان أحدهما هو الآخر، لكان أحدهما بمنزلة أن يجعل الشيء غاية لنفسه وذلك لا يجوز - ولذلك لا يصح أن يقال رأيت حتى رأيت »<sup>(13)</sup>. فمن خلال رد عبد الجبار يتجلى بوضوح مبدأ منشق من مبدأ الذاتية، ومفاده أن الشيء لا يمكن أن يكون في وقت واحد وعلى وجه واحد، ولا شك أن هذا المبدأ يشكل أداة إستتية معرفية يضل العقل بواسطتها إلى استخلاص قواعده الثابتة التي تشكل بنيانه الفكري. والواقع لو قدر للباحث أن يعرض هذا المبدأ العقلي، لكان باستطاعته أن يزيد من طوبية إعتقاده

عند عبد الجبار، مراعيًا سيمياء معاني الألفاظ. كأن يشير مثلاً أن لفظ التمييز، كان يعني الكناية عن العقل، حسب دلالة المفهوم الشائع في عصر القاضي (ص 35).

فالكتاب محاولة في إتجاه الموضوعية، تتوخى التعامل مع التراث من خلال منهج تحليلي نقدي. وعليه يستحق حسني زينة، كل شكر وتقدير.

المادف إلى إثبات تيار خفي عند عبد الجبار، يثبت للعقل قدرة في الحقيقة، أو بمعنى آخر، أن للعقل قوة كامنة فيه. ولا شك إن مبدأ عدم التناقض كما يشكل عنصر ذاتي للعقل يدعم هذا الأخير حجته به. وبذلك أشارك الباحث تصوره لهذه القدرة الكامنة في العقل الجباري.

يبقى أن نشير إلى الأمانة العلمية التي التزم بها الباحث خلال البحث. وخاصة عند تناوله المصطلحات الكلامية

### الحواشي

- (1) المغني: ج 12، ص 67.
- (2) المغني: ج 15، ص 44.
- (3) المغني: ج 11، ص 56.
- (4) المغني: ج 11، ص 55 - 565.
- (5) المغني: ج 13، ص 446.
- (6) راجع المغني: ج 13، ص 403.
- (7) المغني: ج 13، ص 280.
- (8) المغني: ج 14، ص 242.
- (9) المغني: ج 17، ص 199.
- (10) المغني: ج 12، ص 352.
- (11) الجرجاني، شرح المواقف، ص 61 إستانبول 826 هـ.
- (12) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 68، ت: عبد الكريم عثمان القاهرة 1965.
- (13) عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، ج 1، ص 419. دار العلم للملايين، ط أولى، بيروت 1971.